

A DESCARTES-I ISMERETELMÉLET NÉHÁNY PROBLÉMÁJÁRÓL

Írta: Dr. Kalocsai Dezső

A descartes-i ismeretelmélet kérdéseiről számos szerző mondotta már el véleményét. Különösen sok szerző foglalkozik a „módszeres” kétely és az ezzel összefüggésben lévő „cogito” problémáival. Ezen írásoknak azonban számos hiányosságuk is van. Egyik legfontosabb hiányosságuk a XVII. század társadalmi viszonyai és a descartes-i ismeretelmélet problémái összefüggése feltárásának elhanyagolásában mutatkozik meg. E dolgozatban — amely egy nagyobb tanulmány részét képezi — megkíséreljük a descartes-i ismeretelmélet kérdéseinek néhány ilyen jellegű összefüggését feltárni.

a) A „módszeres kétely” ismeretelméleti és társadalmi alapjáról

A descartes-i „módszeres” kételynek megvannak mind az ismeretelméleti, mind a társadalmi alapjai. Hangsúlyozni akarjuk az ismeretelméleti és társadalmi alap összefüggését és elválaszthatatlanságát, mivel a nagyszámú Descartes-kommentátor között, a marxista szerzők kivételével, csak elvétve akad egy-egy, aki e kétely *társadalmi* oldalát és alapját is feltárta, ami persze a magyarázók világnézetével, osztályhelyzetével függ mindenekelőtt össze. Pedig már a Discours első két része kiválóan szemlélteti, hogy a descartes-i kételynek mindenekelőtt a *társadalmi* alapja a döntő. Ez a kétely elsősorban a korabeli feudális szokások és erkölcsök ellen irányul, és összekapcsolódik a skolasztikus módszer és az empirizmus kritikájával, melynek szükségszerű terméke a descartes-i racionalizmus. Következésképpen egyoldalú és hamis Kuno Fischer álláspontja, aki szerint a descartes-i kétely „befelé irányul”, és — ahogy ő mondja — „csak saját intellektuális felfogásával, nem a világgal van dolga, kételye csak a képzetek valóságát fogja fel, nem a világhelyzetet.”¹ A descartes-i kétely ösztönzői és előrevivői, de gyengeségei is túlmutatnak Descartes tudásán, képességén, zsenialitásán, általában egyéniségén és jellemén, és *végző fokon* kapcsolatban vannak a fentebb vázolt korabeli francia társadalmi viszonyokkal, a kialakuló XVII. századi polgárság, de általában a harmadik rend szükségleteivel és ellentmondásaival is. Ellentmondásai, gyengeségei *végző fokon* még az ismeretszerzés descartes-i elméletének legfontosabb alapelveiben is kifejeződnek, csakúgy, mint a korabeli tudományok álláspontja is. Ez tükröződik a descartes-i ismeretel-

¹ Fischer, Kuno, Descartes Leben, Werke und Lehre. 5. Aufl. (Fischer Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 1. (Heidelberg, 1912. 303—304. old.)

méleti dualizmusban, amely pl. önmagában is bizonyos lehetőséget teremt az isteni bizonyosság bevezetése számára. Igaza van Lefebvrenek, aki Descartes-tanulmányában² azt írja, hogy Descartes a gondolkodás dialektikus folyamatát megszakítva alapozza meg a dualizmust. A descartes-i kétely a korabeli társadalmi és ideológiai viszonyok és empirizmus kritikájából kiindulva egy termékeny absztrakció felé irányul. Ennek a termékeny absztrakciónak lesz a következménye a „cogito”, a descartes-i racionalizmus megalapozása.³

A „cogito”, miután minden testitől, anyagitól elkülönítette magát, azoknak az eszközöknek a vizsgálatához „fog”, amelyek önmaga és minden igazság bizonyosságát garantálják.⁴ Az igazság bizonyossága a „cogito” esetében *ön-magán belül* jelenik meg, abban a pszichikai tényben, hogy „világosan és határozottan” átlátom, hogy igaz. A gondolkodás itt saját határain belül mozogva, a *gondolattartalmakat* figyelmen kívül hagyva találja meg igazságának bizonyosságát. A gondolkodás, a „józan” ész *abszolút eszközt* talált az igazság megállapításához: a világos és határozott belátás általános szabályát. Ahogy Descartes megfogalmazza: „mindaz, amit egészen világosan és egészen határozottan belátunk, igaz.”⁵ Ám mégis az ész „erőtlen” ahhoz, hogy önmaga *abszolút „bíróként”* működjék: az igazság eldöntéséhez isteni segédletre szorul. Ezzel azonban a gondolkodás saját „határain” kívülre kényszerül.

A gondolkodás spontán mozgása kényszeríti rá Descartes-ot annak szükségyszerű belátására, hogy az ész nem lehet egészen önmaga bírója; hogy igaznak ismeresse el gondolatait, túl kell mennie az értelemről „idegen” területre. Abban minden dialektikus gondolkodás megegyezik a Descartes-éval, hogy az igazság végső bizonyításához az értelmén „kívüli” területre kell mennie — a materialista dialektika szerint az anyagi gyakorlathoz, az emberi tevékenységhez —, Descartes azonban idealista módon fogta fel ezt a területet, és istenben találta meg. Az igazság megismerésének dialektikus útján szükségképpen jutott el ahhoz az ösztönzéshez, hogy igazsága *végső* kritériumát az értelmén kívüli területen keresse. Azonban az, hogy ezt a területet az isten szférájában találta meg, nem volt a dialektikus megismerés szükségyszerűsége, hanem a descartes-i dualizmus követelményeiből következett. Miután a módszeres kétely tárgyává tette a külső anyagi világot és saját testét, és ezeket mereven elválasztotta gondolkodásától, a gondolkodás csak a természetével egyező *szellemi* szubsztancia területén „mozoghatott” *biztosan*. Ebből szükségyszerűen adódik az is, hogy csak a *szellemiben* találhatta meg igazságának *végső garantálóját*.

Paradoxnak látszik, hogy éppen itt törik meg bizonyos értelemben a descartes-i dualizmus azzal, hogy az *okot* a saját szellemén túlmenő, végső garantáléhoz való eljutáshoz a kétkedés — mint gondolati tevékenység, — az *eszközöket* pedig az anyagi világra vonatkozó legfejlettebb korabeli tudomány, a mechanika szolgáltatta. A mechanika (mely az *anyagi* világ bizonyos jelenségeinek megfigyeléséből indult ki) — *szabályait természetüknek ellentmondó, szellemi* területen működtetve igazolja a fogalmak hierarchiáját, — isten fogalmában pedig a hierarchia csúcsát, a „legtökéletesebb” szellemi

² Henri Lefebvre: Descartes. Szikra, Bp., 1949. 149—150. old.

³ Uo. 34. old.

⁴ Descartes: Értekezés a módszerről, Franklin Társulat kiadása. Bp. 1906. 34. old.

⁵ Uo.

létezőt. Ezzel a descartes-i emberi szellem eljut a *tőle különböző* szellem — az isten — megteremtéséhez, amely nem természetére nézve különböző — hiszen szintén szellemi természetű —, hanem „csak” abban, hogy a „legtökéletesebb” minden szellemi tényező között.

Ahogy a mechanika eszközeivel — az ok és okozat mechanikus felfogásával — rendszerben életre hívta istent, mint a „világos és határozott” felfogás igazságának végső garantálóját, hasonlóképpen a „legtökéletesebb” fogalmának mechanikus végigvitelével lesz indokolt és szükségszerű (a descartes-i dualizmusnak bizonyos értelemben ellentmondó) *szellemi* szubsztancia megkötözése: — egy teremtet és egy teremtetett szellemi szubsztanciára. A vázolt folyamat azonban egyúttal azt is bizonyítja, hogy a „cogito”-tól az istenig (mint tőle különbözőig) való továbbhaladás nem igazi túljutás a dialektikus gondolkodás értelmében, amennyiben a gondolkodás igazságának *végső* bizonyítéka a valóságban nem „töri át” a szellem „határait”, nem jut el a dialektikus ellentmondás másik pólusához, az anyagi világhoz, az emberi gyakorlathoz, hanem a szellem határain belül marad. Ennyiben nem is szolgáltathat valódi bizonyosságot a fogalom igaz voltáról. Mégis, a módszeres kétely eredményeként megszületik a *racionális* bizonyosság kritériuma, bár *formailag* még meg van terhelve a teológia istenével, ugyanakkor a descartes-i rendszerben szereplő istent magát is a descartes-i mechanika, racionális bizonyíték és ismeretelmélet szülte és élteti. Ezzel azonban egyszer és mindenkorra megpecsételődik a *feudális* isten sorsa; mindinkább megtelik a mechanikából kölcsönzött anyagi tartalommal, és e tartalom alapvetően meghatározza működését is.

A dialektikus materialista gondolkodás nem hagy teret isten létezése számára; ám ami a dialektikus *ismeretelmélet* szerint szükségtelen, még szükségszerű lehet a dialektikus materializmus *történelem*-magyarázata szempontjából. Véleményünk szerint az a tény, hogy Descartes-nek szüksége volt a *feudális* isten segítségére ahhoz, hogy a *szerzett* ismeretek igazságát *végső fokon* garantálja, a legszorosabb kapcsolatban van a XVII. század első fele francia polgárságának vázolt gazdasági, politikai és ideológiai gyengeségével, és egyáltalán nem magyarázható *csupán* Descartes vallásosságával (amely maga is tele van ellentmondással). Descartes-nak a *burzsoázia* (és általában a harmadik rend) *igényeinek megfelelő igazság* garantálásához van szüksége a *feudális* istenre, ebben nem csupán a descartes-i dualizmus és módszeres kétely következményét kell látnunk, hanem a fenti *társadalmi szükségletet* is. Ennyiben, a polgári érdekeknek megfelelő igazságnak az isten által történő garantálása részét képezi annak a korabeli osztályharcnak, amelyet a szembenálló erők vallásos formában vívtak. Jean-T. Desanti azt írja ezzel kapcsolatban, hogy „végső soron azoknak a *végső* kísérleteknek, amelyeknek során a szembenálló osztályok a tudat világánál igazolták önmagukat és harcoltak egymás ellen, olyan magyarázatoknak kellett lenniük, amelyekben isten fogalmát vitatták el egymástól.”⁶ Véleményünk szerint erről a társadalmi és ideológiai szükségletről van szó Descartes esetében is, amit saját vallásosságának követelményei még csak támogathatnak és elősegíthetnek. Az egyén képességei, nézetei, felfogása, a társadalomban játszott szerepe (amelyek, természetesen, maguk sem egészen egyéniek) támogathatják vagy korlátozhatják, nehezíthetik az új társadalmi

⁶ Jean-T. Desanti: Bevezetés a filozófia történetébe. Gondolat Kiadó. Bp., 1957. 147. old.

követelmények felismerését és elfogadását, de teljesen nem határozhatják meg. Descartes zsenije az új társadalmi követelményekkel lényegében összhangban lévő *racionális ismeretelméletet* alapozott meg az előbb vázolt módszeres kétely követelményei alapján.

A módszeres kétely nemcsak új ismeretszerzési módot hozott létre, hanem egyúttal megsemmisített minden olyan gondolat-tartalmat is, amit a „világosan és határozottan” való belátás szabálya nem igazolt, ami tehát a „józan észnek” ellentmondott. Ezzel azonban magát az értelmet „kiüresítette” *tartalmilag*. Az értelem *tartalmi* „kiürítése” és a dualizmus *ismeretelméletileg* lehetetlen feladat elé állította Descartes-ot; viszont az értelem *tartalmi* „kiüresítése” *törénelmileg* indokolt követelmény volt, amennyiben Descartes a középkori gondolatanyagot a polgárság fejlődése követelményeinek megfelelő gondolatanyaggal helyettesítette. Miután az értelem *tartalmi* „tisztaságát” — mechanikus felfogása alapján — „teljesnek” képzelte, ezért nála a polgári érdekeknek megfelelő megismerés kezdete abszolút kezdetként, mint minden megismerés kezdete tételveződött. Legfeljebb annyiban nem, amennyiben „a cogito”-tól eltérő szellemi létezőből, az istenből indul ki, aki „az igazság bizonyos csíráit”⁷ belehelyezte értelmünkbe. Ezekből az „igazság-csírákból” vezet le azután a „legelső és legközönségesebb” okozatokat, amelyek alapján eljut az égi és a földi dolgokhoz, vagyis a konkrét anyagi tárgyakhoz és jelenségekhez. Tehát alapelvei, „az igazság csírái” segítségével „megteremtődik” és feltárul az elvont anyagi szubsztancia — a tér —, amelyet most már a tiszta és határozott belátás is igazol. Ez az anyagi szubsztancia azonban olyan — mint Descartes írja —, hogy „amikor aztán a különösebb anyagokhoz akartam leszállni, olyan nagy sokféleség tárult elém, hogy lehetetlennek tartottam, hogy az emberi szellem a földi testek formáit vagy fajait meg tudja különböztetni végtelen sok mástól, amelyek szintén a földön lehetnének, ha isten úgy akarta volna: hogy tehát nem is képes hasznuk szempontjából tekinteni őket, hacsak nem következtetünk az okozatokból az okokra, és nem támaszkodunk több részleges kísérletre.”⁸

Itt, a fizikai világ magyarázatánál tehát nem elég csupán az alapelvekre sőt, a logika területén felállított új szabályokra támaszkodni, mert „ezek az elvek olyan egyszerűek és általánosak — írja —, hogy szinte egyetlen részleges hatást sem látok, amelyekről azonnal ne tudnám, hogy több különböző módon vezethetők le azon elvekből, s rendesen legnagyobb nehézség számomra kitalálni azt, melyik mód szerint kell azt belőlük lezármasztatni. Mert ezen — szerintem — csak úgy lehet segíteni, hogy újra kísérletezünk.”⁹ E descartes-i gondolatfolyamatban a dialektikus megismerés „második ága”, a gondolkodásnak a gondolattól a dolgok irányába haladó mozgása fejeződik ki. Vagyis a descartes-i ismeretelméletben „az eleven szemlélettől az absztrakt gondolkodáshoz és ettől a gyakorlathoz”¹⁰ menő dialektikus megismerés metafizikusan szétszakad. Amennyiben mégis megtalálható a folytonosság és kapcsolat, úgy ezt az isten képviseli — mintegy összekapcsolja a megismerés metafizikus szétszakított két ágát.

*

⁷ Descartes: Értekezés a módszerről, id. kiad. 54. old.

⁸ Uo. 54—55. old. — Kiemelés tőlem.

⁹ Uo. 55. old.

¹⁰ Lenin: Filozófiai füzetek, Szikra, Bp., 1954. 147. old.

A dialektikus megismerés e két egymástól metafizikusan elkülönített mozgásában — véleményünk szerint — két történelmi korra vonatkozó descartes-i magatartás is kifejeződik. Egyrészt a feudalizmust képviselő skolasztika és empirizmus mindent elsőprő bírálatára, amely végül a „cogito”, „tisztá”, tartalom nélküli formájához vezet. Ez a gondolatszaksz kifejezi a descartes-i „felülemelkedést” mindenben, ami visszatartó a feudalizmusban. Ez a gondolatszaksz található még mindenekei előtt a Discours de la Methode első két részében. Másrészt a gondolkodástól a konkrét anyagi valósághoz való „leszállás” alább vázolt gondolatfolyamata a kapitalizmus fejlődésének megfelelő konkrét nyagi világmagyarázatához, ami az anyagi világnak nemcsak egyszerű absztrakta elismerése, hanem a fejlődés igényeinek megfelelő kutatása és mind nagyobb igényű tanulmányozása követelményének felismerését fejezi ki. Ez tükröződik már a Discours de la Methode negyedik részében is, de főleg az ötödik és hatodik részben és más munkákban, amelyekben a fizikai világ törvényeiről, az ember biológiai vagy fiziológiai folyamatairól, vagy a megismerés szabályairól van szó. Okfejtésünk mellett bizonyít az, hogy a descartes-i dualizmus követelményei éppen e vázolt tudományterületeken törnek meg, persze anélkül, hogy teljesen valamikor is kiküszöbölődnének.

E két ellentétes követelményű történelmi szakaszt isten köti össze, ő „teszteli meg” a folytonosságot, rá mindkét fejlődési szakaszban „szükség van” — ahogy ő kapcsolja össze a megismerés két, metafizikusan szétszakított szakaszát is egy egységgé —, mint fentebb már kifejtettük. Az elmondottakból az is következik, hogy nem egészen helyes H. Lefebvre következtetése: „A cartesianus gondolkodás 1628 óta, tehát még Descartes életében spekulatív vá vált, és tulajdonképpen történelmi feltételeivel való kapcsolatai így megszakadtak, de hasonlóképpen szétérté a saját tartalmával való összefüggést is. A megismerő alany különvált a tárgytól.”¹¹ Szerintük Descartes-nak *nem általában* szakadtak meg kapcsolatai „történelmi feltételeivel”, hanem csak a *feudális történelmi körülményeknek* a tudomány fejlődését hátráltató „feltételeitől” igyekszik mentesíteni magát, és ennyiben tesz úgy, mintha teste sem volna, és a világ sem léteznék¹². Még testétől is csak ennyiben akar „megszabadulni” — és ennek etikai és pszichológiai szempontból különös jelentősége van —, hogy a feudális világnak érzékeire gyakorolt hatásától mentesüljön, vagy „felülemelkedjen” rajtuk, hogy az így kapott érzéki hatásokat az ész mindenhatóságának bírálatára alá vesse. Egyébként H. Lefebvre maga mutatja ki ezt az ellentmondást az Elmélkedések harmadik és hatodik része között, amely azonban számára csak ismeretelméleti síkon jelentkezik, és csupán a dialektikus gondolkodás metafizikus megszakításából folyik.¹³

Véleményünk szerint ez az ellentmondás csak részben magyarázható meg az ismeretelméleti síkján. Ha az ismeretelméleti követelményeket nem kapcsoljuk a társadalmi követelményekhez, nem kapunk teljesen kielégítő magyarázatot. Descartes akkor ismeri el az anyagi világot és testét, sőt (H. Lefebvre szavaival) „a tárgyak érzéki kvalitásait is újból megtalálja”, amikor a „cogito” már létrejött, és a gondolkodástól az anyagi világhoz való „leszállás” következik, tehát amikor a polgári világ igényeinek megfelelő követelmények felállításáról van szó — anélkül persze, hogy ez mint társadalmi követelmény tuda-

¹¹ Henri Lefebvre: Descartes, Szikra, Bp., 1949 old.

¹² Uo. 131. o.

¹³ Uo. 147. old.

tosulna benne. Egyébként: a legkevésbé sincs szó arról, hogy Descartes a „cogito” megteremtése alapján létrejövő racionális követelményeket a maguk „tisztá” formájában minden esetben érvényesíteni tudta volna, vagy (ami lényegében ugyanaz), hogy a feudális szokások, hajlamok, nevelés, tehát a Descartes egész társadalmi helyzetéből következő ellentmondásos követelmények (hiszen mégiscsak maga is a nemességhez tartozott) ne ütöttek volna rést a társadalmi haladás diktálta *polgári* követelményeken. Igenis rést ütöttek, ez már az eddig vázoltakból is kitűnt. Sőt, Descartes maga is látta, hogy „igazi csatát vívunk, midőn le akarjuk küzdeni azokat a nehézségeket s tévedéseket, amelyek az igazsághoz vezető úton gátat vetnek elénk; csatát veszítettünk, ha valamely általános és fontos tárgyra nézve hibás véleményre jutottunk”.¹⁴ De az igazságért való csatározás rendkívül nehéz és bonyolult, „rég és közönséges nézetek még elég gyakran jutnak eszembe — írja —, a hosszú és meghitt szokás folytán akaratom ellenére is megszállják elmémet, s majdnem uralkodnak hitem fölött”.¹⁵ A szándék, hogy megszabaduljon a régi előítéletektől, a *szokás folytán jár* „sok bajjal és munkával”, és ezért észre sem veszi az ember, máris „a közönséges élet kerékvágásába zökkenet ismét vissza. Mint a rabszolga, ki álmában képzelt szabadságot élvezett, mihelyt sejteni kezdi, hogy szabadsága csak álom, fél a felébredéstől, s inkább kezére játszik a kedves álmokképnek, hogy annál tovább csalódhassék: úgy engem is észrevétlenül és önkéntelenül megszállnak a régi vélemények, s nem szeretek e kábultságból felébredni. Tartok tőle, hogy a munkás ébrenlét, mely a pihenés nyugalma követi majd, nem hozza meg számomra az igazság megismerésének világosságát, hogy a felbolygatott nehéz kérdések minden sötétségét nem fogja felderíthetni előttem”.¹⁶

Vagyis az, hogy az ember teljesen mentesítse magát a feudális társadalom szokásaitól és előítéleteitől egy olyan korban, amikor azok minden oldaláról körülveszik, az, hogy a „józan értelem” teljesen ment legyen tőlük, csak a rabszolga „képzelt szabadsága”. De az igazság megismerésének „felbolygatott nehéz kérdései” sem mentesítik a nyugtalanságtól. Következésképpen a *gondolkodás* szubsztanciájában is számos ellentmondás található, amint azt Leroy is megállapította (bár mindjárt el is túlozta).¹⁷ Mindenekelőtt az az ellentmondás, hogy mint gondolkodó szubsztancia nem vagyok egészen tökéletes, mert nemcsak isten szubsztanciájában (a tudásban) részesültem, hanem a semminek is (kételkedés) részese vagyok. Tehát szükségképp nem tudhatok mindent. — Descartes ebből a tényből kora ellentmondásos szükségletének megfelelő két ellentétes következtetést vezet le. Egyik az a mélységesen humanista gondolat — amit már Aszmusz is hangoztat Descartes-ról szóló munkájában,¹⁸ — hogy „mindazok a tökéletességek, amelyeket isten mivoltának tulajdonítok, bizonyos módon potencialiter megvannak énbennem”.¹⁹ Hiszen lassan-lassan ismereteink bővülnek és tökéletesednek. Ennek alapján Descartes felteszi a kérdést, miért ne bővíthetnének ismereteink egészen a végtelenségig, és így

¹⁴ Descartes: Értekezés a módszerről, id. kiadás, 56. old.

¹⁵ Descartes: Elmélkedések, Franklin Társulat kiadása. Bp. 1906. 70. old.

¹⁶ Uo. 71. old.

¹⁷ Maxime Leroy: Descartes de philosophe au masque. Les Editions Rieder, Paris, 1929.

¹⁸ Aszmusz: Descartes, Gondolat Kiadó. Bp. 1958. 174—175. old.

¹⁹ Descartes: Elmélkedések, idézett kiadás 90. old.

megszerezhetném „az isteni természet minden egyéb tökéletességeit”.²⁰ Annál is inkább, mert „e tökéletességek megszerzésének képessége igazán máris megvan bennem”.²¹ E mélységesen dialektikus és humanista elgondolásnak, ha a vallási formától eltekintünk, egyedül csak a dialektikus ismeretelméletből szükségképp folyó következtetések szabhatnak „korlátokat”, amennyiben „még ha tudásom mindinkább növekedik is, azért mégis belátom, hogy valósággal végtelen nem lehet soha, mert sohasem érheti el a tökéletességnak oly magas fokát, hogy azon túl ne növekedhetnék. De istent tényleg oly végtelennek ítélem, hogy végtelen tökéletességéhez nem járulhat semmi”.²²

Ha az emberi és isteni tökéletesség ellentéteiből további következtetéseket vonunk le, akkor arra a megállapításra jutunk, hogy míg isten „teljes” tökéletessége folytán örök tétlenségre, ugyanazon állapotra van kényszerítve, addig az embernek a descartes-i értelemben vett *nem-tökéletes* mivolta adja meg az alapot arra, hogy állandóan fejlődjék, hogy kiemelkedjék tudatlanságából, hogy mindig tevékeny lény legyen, hiszen sohasem jut el ahhoz a fokhoz, amikor már nem lenne tennivalója az ismeretszerzés terén. Nem véletlen, hogy Descartes, aki e dialektikus felfogást magáénak vallja, már a Discours hatodik részében, az orvostudomány fejlődésével kapcsolatos megállapításában eljut ahhoz a megfogalmazáshoz, hogy egyedül saját munkája e tudományban nem lehet teljes az élet rövideége és a tapasztalatok hiánya miatt. Ezért felszólítja „a tehetséges főket”, hogy iparkodjanak erejükhöz képest nálánál tovább jutni: „ily módon mindenki ott fogja folytatni a munkát, ahol elődei abbahagyták, mindenki többek életét és munkásságát fogja egyesíteni, együttesen, valamennyien sokkal messzebbre juthatnak, mintha az egyes elkülönítve halad előre”.²³

Az itt elmondottak — ha csak az ismeretelmélet síkján maradunk — látszólag ellentmondanak az Értekezés a módszerről c. munka második részében kifejtetteknek, ahol azt mondja: a „látszólagos okokon alapuló” könyvbéli tudományok nem közelítik meg annyira az igazságot, „ha különböző emberek véleményéből lassan-lassan alakultak s nőttek” ... „mintha valamely józan eszű ember egészen természetesen elmélkedik a körülötte levő dolgokról”.²⁴ Bár véleményünk szerint még az ismeretelmélet síkján jelentkező ellentmondás sem áll fenn, mégis az a fő dolog, hogy itt a *feudális* társadalom követelményeinek megfelelő tudományok kritikájáról van szó. Az értekezés a módszerről hatodik részében viszont a kifejlődő *polgári* társadalom követelményeit fejezi ki, és a dialektikus ismeretelmélet alapján jut el a következtetéshez: a tudósoknak össze kell fogniuk ahhoz, hogy az igazságot felfedjék és tovább terebélyesítsék, hogy azt az emberi hatalom növelésének és a természet erői feletti uralom szolgálatába állítsák.

²⁰ Uo. 91. old.

²¹ Uo.

²² Uo.

²³ Descartes: Értekezés a módszerről. Id. kiadás, 54. old.

²⁴ Uo. 19. old. — Kiemelés tőlem.

b) Az igazság és tévedés kérdése a descartes-i filozófiában

Az az ellentmondás, hogy lényem nemcsak a tökéletességnek, hanem a semminek is része — mint fentebb kimutattuk —, egyrészt a társadalmi haladás követelményei szempontjából is helyes következtetésre vezetett. Gondolkodó lényemnek ez a kettősége másrészt azonban alapot szolgáltatott az igazságról és tévedésről szóló descartes-i elméletben arra is, hogy a feudális társadalom szükségleteinek is megfelelően igazolja isten tökéletességét.

Isten — mint a legtökéletesebb lény — nem lehet oka tökéletlenségeimnek, ezért abban, hogy nem minden esetben találom meg az igazságot, hogy csalódom is, csak *önmagam* lehetek az ok. Tehát most az a dialektika, amely fentebb az embert segítette hozzá, hogy ismereteit állandóan növelje, s kijusson tökéletlen helyzetéből, most isten tökéletességét nem engedi csorbitani, bár isten egyes művei nagyon is alapot szolgáltatathatnának e „csorbitáshoz”. Descartes szerint ugyanis isten műveinek tökéletességét kutatva nem szabad *egyetlen* teremtményét nézni, mert ami *önmagában* tökéletlennek látszanék, „mihelyt a világegyetem alkatrészeként tekintjük, igen tökéletes lehet”.²⁵ Ilyen vagyok én is, az ember, aki a világegyetem lényeiének csak egyikeként létezem. Tehát: bár tévedéseim „tökéletlenségemre” mutatnak, azért *létem oka* ebben az értelemben még tökéletes marad.

Descartes-nak nemcsak az ellentétes érdekű társadalmi követelményeknek is megfelelő istent kellett „hibái” ellenére is tisztára mosnia, hanem a csupán polgári fejlődés követelményeinek megfelelő „józan” ész is. A „józan ész” a polgárság érdekeit képviseli, és már csak azért sem tévedhet *önmagában*,²⁶ amennyiben „világosan” és „határozottan” belátta az isten által is garantált igazságot. Hasonlóképpen egyedül az akarat „tehetsége” sem lehet oka tévedéseimnek, hiszen istentől kaptam, és ezért „tökéletes”.²⁷ Honnan akkor a tévedés, és a tévedés lehetősége? Descartes — véleményünk szerint — helyesen ismerte fel, hogy a tévedés alapját nem lehet egyedül az észben keresni, hogy a tévedés egy viszony kérdése, ezért az észnél tovább kellett mennie a tévedés okainak feltárásában. Dualizmusa azonban megakadályozta — mint erre már más vonatkozásban rámutattunk —, hogy a tévedés „metafizikai” alapjai feltárásában más területre menjen, mint a szellem területére. Ezért a tévedés okát a „lélekben” kereste és találta meg: a véges értelem és a végtelen akarat egymáshoz való viszonyában.²⁸

A tévedés oka végső fokon Descartes szerint abban van, hogy akaratom köre végtelen, az értelem köre pedig véges, és amikor nem „szorítom” akaratomat az értelem megszabta keretek közé, akkor az akarat, mely *magában* teljesen közömbös az igazsággal szemben, könnyen eltévelyedik: — ezért tévedek, sőt, ezért vétkezem.²⁹

Kiderül tehát, hogy sem az értelemben, sem — különösen az akaratban *önmagában* nem lehetséges tévedés. (A végtelen akaratban egyébként is az

²⁵ Descartes: Elmélkedések, id. kiad., 98. old.

²⁶ Uo. 98—99 old.

²⁷ Uo. 100. old.

²⁸ Uo. 98. old.

²⁹ Uo. 100. old.

isten „bélyegét” viselem magamon.) Tévedés csak a szabad akarat előbbi értelemben vett „helytelen” használatában rejlik. Isten tehát így „megmenekül” attól a vádtól, hogy tökéletes lény létére „tökéletlen” eszközöket adott teremtményeinek a világ bonyolult jelenségeiben való eligazodásához. Hiszen az eligazodás a világ jelenségei között nem az eszközökön, hanem csak az eszközök használatán múlik, tehát *egyedül az emberen*. Ám ezzel isten mintegy „megteremtette” annak a lehetőségét is, hogy a magam erejével, *emberi erővel* ki-törjek az isteni tökéletesség felé: rajtam múlik, hogy begyakoroljam: aminek igazságát világosan nem láttam be, arról ne ítéljek. Így lassan-lassan megsza-badulok a tévedésektől. Ez a folyamat, persze, nem megy minden nehézség nélkül, már csak azért sem, mert értelmem természete olyan, hogy nem tudok *folyton* egy bizonyos dologra gondolni; de ha figyelmesen és ismételten gondolkodom rá, erősen bevésem emlékezetembe, és valahányszor szükségem van rá, mindig eszembe jut: *csak azt fogadjam el igaznak, amit világosan és határozottan belátok*.³⁰

Az elmondottak igazolják, hogy bár Descartes a tévedésről (és ami az erkölcs szempontjából még fontosabb, a „vétekről”) szóló elméletében a feudális társadalom szükségleteinek és a skolasztikának is részben rabja marad, mégis végső fokon a kor fejlődő követelményei alapján áttöri a korlátokat az-zal, hogy a begyakorlás alapján megadja a lehetőségét az ember számára: amit az istentől nem kapott meg, azt *a saját erejéből* szerezze meg. Tehát azt a képességet és tökéletességet, hogy ne tévedjen.

Mélységesen humanista gondolat ez: az ember nincs örökké tévedésre és ezzel együtt bűnre kárhoztatva. És ami még fontosabb, Descartes mindezt még M. Leroy által is Teodiceá-nak nevezett munkájában, az Elmélkedésekben írta. Pedig láttuk, ebben a munkájában is *végső fokon* „a józan” észről függ az igazság, az akarat a descartes-i követelmények értelmében még végső fokon sem tehet sokat, vagyis a határozott és világos belátás nélkül eltévedhet. De még ha nem is tévedne el az akarat, Descartes szerint akkor is hiba: „Ha az igazat állítom is, véletlenül az igazat találtam ugyan el, *de azért mégis hibát követtem el, mert természetes eszünk arra tanít bennünket, hogy az értelem belátása mindig előzze meg az akarat elhatározását*.”³¹

E szövegből az derül ki, hogy a descartes-i *racionalizmus* követelményei itt sem törnek meg. A *helyes* akaratot az értelemnek kell meghatároznia; így élhetek helyesen szabadságommal. Akaratunk tehát „szabad”, végtelen, ám ez az isteni ajándék — mellyel mintegy isten képét hordom magamon — az *emberbe helyezve ellentétbe* csap át, az emberi „tökéletesség” *végső* alapja lesz. A descartes-i tévedés-elméletből ugyanis az derül ki, hogy végső fokon tévé-déseim lehetőségét az a tény teremti meg, hogy az akaratom végtelen, míg az értelmem véges. Következésképpen, ahogy Descartes A filozófia elveiben már nyíltan kifejezi, „tévedéseink nem az értelem, hanem az akaraton fordulnak meg.”³² Descartes tehát A filozófia elvei első részében nyíltan kimondja azt, amit az Elmélkedések negyedik részében lényegében még a szövegek tartalmá-ból kell kiolvasni; végső fokon az akarat tévedéseink oka.

³⁰ Descartes: Elmélkedések, idézett kiadás, 103. old.

³¹ Uo. 101. old. — Kiemelés tőlem. Teljesen hibás állásponton vannak azok, akik Descartes-ban a voluntaristát vélik felfedezni. Descartes itt világosan beszél: *a helyes megismeréshez az értelemnek mindig meg kell előznie az akaratot*.

³² Descartes: A filozófia elvei, Franklin Társulat kiadása. Bp. 1906. 146. old.

Felmerül a kérdés, miért fejt ki Descartes mégis az Elmékedések negyedik részében felemásan e követelményt? Véleményünk szerint erre a vallás, az isteni kinyilatkoztatás elismerésének szükséglete kényszeríti. Ez kiderül már A filozófia elvei-nek első része egyes (25, 76) szakaszaiból is, de legvilágosabban talán a „Regulae ad Directionem ingenii” c. munkájából, ahol a racionális megismerés szabályait *következetesebben képviseli*. A III. szabályban Descartes az intuíciót és a dedukciót jelöli meg a tudományos megismerés *kizárólagos* eszközeiként, és azt mondja, hogy a többi mint gyanúsát el kell vetni, mert tévedésnek van alávetve. Descartes tudja, hogy e követelmények állításával szembe kerül a vallási kinyilatkoztatással, ezért kijelenti; „Ez azonban nem akadályozza annak, hogy mindazt, ami az isteni kinyilatkoztatásból származik, biztosabbnak tartsuk minden megismerésnél, mert hiszen a *bennünk való hit, mint mindabban, ami homályos, nem a szellem, hanem az akaratnak a dolga*: ha pedig az értelemben vannak az alapjai, ezeket mindenekelőtt már az említett utak egyikén (intuíció és dedukció — KD) lehet és kell megtalálni.”³³

Az idézett szövegből kiderül, miért volt szükséges Descartes-nak mind az értelmet, mind az akaratot *önmagában* mentesítenie a tévedés kockázata alól. Az értelemről már szoltunk, ezért most csak az *akarat* kérdését érintjük. Előzően már megállapítottuk, hogy az akarat bevezetése a descartes-i *ismeretelméletbe* a feudalizmus igényeinek is megfelelő isteni tökéletesség megmentését szolgálta. Nyilván itt tágabb értelemben, de az isteni tökéletességgel egybekapcsolódó követelményről van szó. Véleményünk szerint általában a feudalizmus igényeit kielégítő vallási célokat szolgál az akarat isteni tökéletessége. Mint az idézetből is kiderül, az isteni kinyilatkoztatásban való *hit* éppen ennek az isteni értelemben is tökéletes *végtelen akaratnak* a dolga. Csak a hit területén funkcionálhat tehát tökéletesen, nem pedig az emberi tudás anyagánál. De hogy az akarat által igazolt isteni kinyilatkoztatásnak mi a *tudományos* értéke, Descartes azt is sejteti azzal, hogy a „homályos” ismereteket is az „akarat dolgai” körébe utalja. Ugyanakkor az isteni kinyilatkoztatást érintő kérdésekben (pl. az inkarnáció) is mindinkább már *racionális* magyarázatokat kockáztat meg. Vagyis keresi a hitnek a fejlődés követelményeivel egybevágó, racionális alapjait.

Az elmondottak alapján újból megjegyezzük, hogy mindenekelőtt ez az elmentmondás — tehát a hit dogmáinak *racionális* okokon alapuló magyarázata. — (ami a polgári fejlődés igényeinek is eleget tesz e korban), valamint a hit feudális igényeinek megfelelő, *skolasztikus* magyarázatai közötti ellentmondás képezi a *döntő* alapját Descartes és a korabeli teológusok összeütközésének. Tehát *nem ateizmusából folyt ez az összeütközés*, mint ahogy azt M. Leroy — egyébként nagyon érdekes és lelkes Descartes-rajongásában — igazolni akarja. De ugyanakkor azt is bizonyítják az elmondottak — amiről már ugyancsak szoltunk —, hogy azoknak sincs igazuk, akik Descartes mély vallásosságát akarják igazolni. Ugyanis *középkori* szemszögből vizsgálva a descartes-i vallásosság nagyon is ellentmondásos, ingatag, amit magában is racionális érvekkel próbál ellensúlyozni.

*

³³ Oeuvres de Descartes, Publiées par Charles Adam et Paul Tarnerry, Leopold Cerf, Imprimeur — Editeur. Paris. 1897. á 1910. X. 370. — Kiemelés tőle. A továbbiakban a kiadást A. T.-vel, a kötetet római számmal jejezzük.

A fentiekből kiviláglik, hogy Descartes-nak a vallás — mindenekelőtt az isteni kinyilatkoztatás „igazságainak” — igazolása céljából volt szüksége arra, hogy bevezesse az ismeretelmélet területére az isteni bélyeget viselő „szabad” akaratot. Más esetekben Descartes csak az *erkölcsi* követelmények teljesítésének indokolására használja. Következésképpen amikor Descartes a „metafizikai” területeken „kivülfekvő” fizikai világ megismerését akarja elérni, a racionális követelményeknek felel meg felfogása. Sőt fiziológiájában és a „Regulae ad directionem ingenii” és a „Recherche de la verité” ismeretelméleti kérdésekkel is foglalkozó szövegeiben Descartes helyenként egy, a mechanikus *materializmusnak* is megfelelő ismeretelméleti felfogást alapoz meg és fejt ki.

Ez érthető is. Hiszen Descartes-ra sem csak a visszahúzó erők, sőt *zsenijénél* fogva elsősorban *nem* ezek hatottak, hanem a fejlődés követelményei is; ezért tett a korabeli tudományok fejlesztése érdekében rendkívül sokat. Ez az igény szinte rákényszeríti Descartes-ot egy, a tudományos fejlődés igényeinek mindjobban megfelelő ismeretelmélet részletesebb kidolgozására is. Az értelem vezetése VIII. szabályában a „*lapos*” *racionalizmus*-on túlmenő követelménynek megfelelően állapítja meg, hogy a *megismerésnek* az értelmén kívül csupán két más eszköze van: a képzelet és az érzékek. Majd megjegyzi, hogy „az igazság vagy a tévedés valójában csakis az értelemben lehetséges, de csak a megismerésnek másik két módján múlik, hogy gyakran tévedünk.”³⁴

Ugyanebben a szabályban megismétli, hogy „csak az értelem képes a megismerésre, de ezt három más képesség segítheti vagy akadályozhatja, nevezetesen a képzelet, az érzékek és az emlékezet.”³⁵

Az elmondottak nemcsak azt igazolják, hogy a descartes-i értelemben vett helyes megismerés az észtól ered és a tévedés csak az érzékekben lehetséges, hanem azt is, hogy Descartes a *tudományos* megismerés követelményeinek engedve *nem pusztán negatív* szerepet tulajdonít az érzékeknek, hanem mint maga kijelenti, az értelmén kívüli „három más képesség”, köztük az érzékek, „*elő is segítheti*” az értelem megismerését.

Descartes ezt az álláspontját, a „Regulae...” XII. szabályában nemcsak megismétli, hanem a mechanikus materialista ismeretelméleti követelményeknek megfelelően továbbfejleszti. Azt mondja, hogy „a viasz a pecsétől kapja alakját. Nem szabad azt hinni, hogy ezt csak mint analógiát mondom; — írja — hanem *teljesen úgy kell felfogni a dolgot, hogy az érzékelő test külső alakja valóságosan változást szenved a tárgy által*, mint ahogyan a viasz felületének alakja változást szenved a pecsét által.”³⁶

A tárgy által mozgatott külső érzék az agyból jövő idegek segítségével a tárgy alakját a közös érzéknek (*sensus communis*) közvetíti, ahol újra megformálódik és létrejön a képzet.³⁷ Ennek a leírásnak az alapján Descartes végül kijelenti, hogy az értelem csak akkor tévedhet, ha azt gondolja, hogy a képzelet híven adja vissza az érzékek tárgyait, tehát ha azt gondolja, hogy nem történt semmiféle változás „a külső dolgoktól az érzékekhez és az érzékektől a fantáziához” vezető úton.³⁸

³⁴ A. T. X. 395—396. old.

³⁵ Uo. 398. old.

³⁶ Uo. X. 412. old. — Kiemelés tőlem.

³⁷ Uo. 413—414. old.

³⁸ Uo. X. 423. old.

Ez utóbbi leírásában (amit még részletesebben fejt ki az „Emberről” és a „Lélek szenvedélyeiről” szóló munkákban) dualizmusának követelményeit is megtöri, hiszen itt már a két szubsztancia — a lélek és a test — kölcsönhatásának elismeréséről is szó van. A két szubsztancia kölcsönhatásának pedig rendkívül nagy jelentősége van a descartes-i pszichológiában és etikában.

*

Az elmondottakban kívántuk röviden összegezni azokat a társadalmi és tudományos feltételeket és ellentmondásokat, amelyek a descartes-i racionális ismeretelmélet létrejöttének alapját képezték.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ ДЕКАРТА

Деже Калочан

1. Сомнение Декарта исходя из современных *феодалных* общественных и идеологических отношений и из критики эмпиризма, направляется на плодотворную абстракцию. Плодом этого является «сogito», рационализм Декарта. Однако подвергая «методическому» сомнению внешний мир и собственное тело, и отделив их от мышления, мышление могло двигаться уверенно только в *умственном* области «соответствующей» своей натуре. Поэтому с одной стороны оно могло найти *конечное* обеспечение истины только в сфере умственного — бога —. С другой стороны обеспечение *феодалных* богом истины, соответствующей *буржуазным* интересам, из-за слабости французских буржуазных сил, было *исторической* необходимостью. Это часть той классовой борьбы, в которой «противостоящие силы оправдывались в свете сознания» (И. Т. Десанти.)

2. На основе «методичного» сомнения, Декарт совершенно «очищал» разум, с исключением двух моментов: поскольку исходит из «идейно» существующего, из бога и из «зачатков» — «истины» помещённых богом в наш разум. И этих «зачатков» сводит потом понимание материального мира и его явления. При помощи его основных принципов «зачатков» истины раскрывается абстрактная материальная субстанция — пространство —, которое и теперь подтверждается «чистой» и «решительной» эвиденцией.

Декарт признаёт материальный мир и «найдёт» своё тело снова, когда уже создавалось «сogito», значит, когда речь идёт *об установлении требований соответствующих буржуазному обществу*. Диалектическое познание ведущее у Декарта с одной стороны «от живого созерцания к абстрактному мышлению и от этого к практике» (Ленин) разрывается. Поскольку между метафизически разорванными «отраслями» познания существует непрерывность, оно «воплощается»: богом. С другой стороны в этапе познания доходящего до «сogito» одновременно выражается и противопоставление поведения Декарта: *феодализму* и представляющей его схоластике, а именно путём «возвышения» над ними. Однако он видит, что это «возвышение» из-за условий переходного периода представляет трудности. Этап познания, являющегося «спуском» с «сogito» к конкретной материальной действительности, выражает и опознание того, что в развитии *капитализма* требует удобного и конкретного материального обеспечения мира. Авторы этого не замечают.

3. По мнению Декарта человек может открывать истину на основе своих *развивающихся* знаний. Однако поскольку его разум является «конечным», а его воля «бесконечной»: он может ошибаться. Вопрос ложности и истинности в крайнем случае зависит от *пользования* волей, от подчинения нашей воли нашему «яркому» и «решительному» познанию. И так Декарт не является волюнтаристом как это утверждают некоторые авторы. У Декарта познание вопросов веры *отделяется* от научного познания. В своей теории относительно научного познания (в отдельных своих произведениях) он выходит за пределы «плоского» рационализма и обосновывает теорию соответствующую *механическому материализму*.

Итак требования его дуализма потерпят излом, ведь он признаёт определённое взаимодействие чувств и разума.

QUELQUES PROBLÈMES DE L'ÉPISTÉMOLOGIE CARTÉSIENNE

par Dezső Kalocsai

1. Le doute cartésien, né de la critique des conditions sociales et idéologiques contemporaines *féodales*, ainsi que de celle de l'empirisme, se dirige vers une abstraction féconde. Le „cogito”, le rationalisme cartésien en est le produit. Mais après avoir soumis le monde extérieur et son propre corps à un doute „méthodique”, et après avoir strictement séparé ces deux derniers de la réflexion, celle-ci ne pouvait se mouvoir avec certitude que sur des domaines spirituels, „conformes” à son naturel. C'est pourquoi d'une part il ne pouvait trouver le garant suprême de la vérité que dans les régions du *spirituel*, de Dieu. D'autre part le garantissement de la vérité, conforme aux intérêts *bourgeois*, par le Dieu féodal fut une nécessité *historique* à cause de la faiblesse des forces bourgeoises françaises. Cela fait partie de la lutte des classes, dans laquelle „les forces opposées se justifiaient à la lumière de la conscience” (I. T. Desanti).

2. En se basant sur le doute „méthodique” Descartes a complètement „nettoyé” l'entendement sans compter deux limites: notamment il part d'un existant „spirituel”, différent du „cogito”, il par de Dieu, et des „germes” de vérité, „mis” dans notre entendement par lui. C'est de ces „germes” qu'il déduit la compréhension du monde matériel et de ses phénomènes, A l'aide de ses principes, ses „germes de vérité” la substance matérielle abstraite — l'espace — se révèle, et elle est maintenant justifiée aussi par discernement „pur” et „défini”. Descartes reconnaît le monde extérieur et retrouve son corps lorsque le „cogito” s'est réalisé, c'est-à-dire quand il s'agit de formuler des prétentions qui correspondent aux intérêts de la bourgeoisie. Chez Descartes d'une part la connaissance dialectique qui mène „de l'aspect vivant à la réflexion abstraite, et de là, à la pratique” (Lénine) se déchire. En tant qu'il y a une continuité entre les „branches” métaphysiquement détachées de la connaissance, c'est Dieu qui la „personnifie”. D'autre part, dans la phase de la connaissance s'étendant jusqu'au „cogito” s'exprime en même temps l'opposition de l'attitude cartésienne au *féodalisme* et à l'École qui la représente, notamment par cela qu'il „s'élève” au-dessus de l'un et de l'autre. Toutefois il voit que „s'élever” au-dessus d'eux présente des difficultés à cause des conditions de la transition. En même temps la descente dans sa pensée du „cogito” à la réalité matérielle concrète exprime aussi la reconnaissance que l'un a besoin d'une explication concrète et matérielle du monde extérieur, conforme au développement du capitalisme. Les commentateurs du philosophe ne s'en rendent pas compte.

3. Selon Descartes l'homme peut révéler la vérité en vertu de ses connaissances que se développent. Cependant, comme son entendement est „fini”, et sa volonté est „infinie”, il peut se tromper. La question de l'erreur et de la vérité dépend en dernière analyse de l'usage de la volonté, à savoir si nous soumettons notre volonté à notre connaissance „claire” et „définie”. Ce qui veut dire que Descartes n'est pas volontariste comme l'affirment certains commentateurs du philosophe. Chez Descartes la connaissance des questions de la foi se sépare de la connaissance scientifique.

Dans sa théorie sur la connaissance scientifique (dans quelques-uns de ses ouvrages) il dépasse le rationalisme „plat”, et il établit les fondements d'une épistémologie qui correspond même au matérialisme mécanique. Par conséquent dans les prétentions de son dualisme il y a rupture, puisqu'il reconnaît une certaine action réciproque entre les sens et l'entendement.